Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 54, No. 2: Issue 109, Autumn & Winter 2022-2023, p.73-95

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 25-01-2021 Revise Date: 03-06-2022 Accept Date: 20-07-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2022.68547.1045 Article type: Original

Validation of Narrators' Understanding

Dr. Sayyid Ali Delbari (Corresponding author), Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences. Email: delbari@razavi.ac.ir

Mohammad Zendedel, Level four Seminary student, Khorasan Seminary

Abstract

One of the effective elements in correctly recognizing the meaning of the narration is carefully studying how the narrator understands it. The narrator's understanding has different types and the jurist can extract it in various ways. Also, since playing a great role in jurisprudential inferences, it has long attracted the attention of Shiite jurists and traditionists. However, fundamentalists have not discussed theoretical issues such as its authority at all. Using a descriptive-analytical method, and based on *Iftāyī* (religious decree) hadiths, this article tries to analyze the narrator's understanding and express the principles of its authority and criticize and prove in some cases that the narrator's understanding is not considered his personal Ijtihad (independent reasoning). Moreover, it examines the conditions regarding the authority of the narrator's understanding as well as its falling outside the scope of the personal *Ijtihads*. The narrator's customary understanding or perception is part of sensory news and in accordance with rational principles in conversations and has sufficient credibility. Determining the *mushārun 'Ilayh* (referent) of the Imam's words, interpreting the infallible act, determining the pronoun reference in the *Muḍmar* hadiths, mentioning examples for the hadith and the perceptions extracted from the narrator's question, are examples of customary understanding. The narrator's personal Ijtihad and conjectural news are not reliable, and if there is any doubt as to whether the narrator's perception is sensory or conjectural, the principle is that the narrator's report is sensory.

Keywords: Narrator's understanding, Authority of the narrator's understanding, Narrator's question, Customary understanding, Narrator's Ijtihād

Quran and Hadith Studies **علوم قرآن و حدیث**

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹- پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۹۵ - ۷۳

شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸ شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2022.68547.1045

نوع مقاله :پژوهشی

اعتبارسنجی فهم راویان

دکتر سید علی دلبری (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: delbari@razavi.ac.ir

محمد زنده دل

طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان

چکیده

از عناصر مؤثر در تشخیص درست معنای حدیث، دقت و مطالعه در چگونگی فهم و برداشت راوی آن است. فهم راوی گونه‌های متفاوتی دارد و فقیه می‌تواند آن را از طرق مختلف استخراج کند. تـأثیر درخـورِ توجـه فهـم راوی در استنباطات فقهی سبب شده تا این عنصر از دیرباز مدنظرِ فقیهان و محدثان شیعه قـرار گیـرد؛ امـا اصـولیان مباحـث نظری مانند حجیت آن را اصلاً به بحث نگذاشته‌اند.

این نوشتار با رویکردی توصیفی‌تحلیلی درصدد است با محوریت احادیـث افتـایی، بـه تجزیـه و تحلیـل فهـم راوی بپردازد و اصول حجیت فهم راوی را بیان و در مواردی نقد و اثبات کند که فهم راوی، اجتهاد شخصـی وی بـه شـمار نمی‌آید و نیز شرایط حجیت فهم راوی و به‌دوربودن آن از قلمروِ اجتهادات شخصی را بررسی می‌کند.

فهم و برداشت عرفیِ راوی، جزء اخبار حسی و بر طبق اصول عقلائیه در محاورات است و از اعتبار کافی برخـوردار است. از مصادیق فهم عرفی عبارت‌اند از: تعیین مشارٌالیه کلام امام، تفسیر فعـل معصـوم، تعیـین مرجـع ضـمیر در احادیث مضمر، ذکر مصداق برای حدیث و برداشت‌های استخراج‌شده از سؤال راوی.

اجتهاد شخصی و اخبار حدسی راوی درخورِ اعتماد نیست و در فرض شک در حسی یا حدسی‌بودن برداشت راوی، اصل در حسی‌بودن گزارش راوی است.

واژگان کلیدی: فهم راوی، حجیت فهم راوی، سؤال راوی، فهم عرفی، اجتهاد راوی.

مقدمه

گاه دیده می‌شود که فقیهی به فهم راوی در حدیثی استناد کرده ولی فقیه دیگر بر وی خرده گرفته و فهم راوی را بی‌اعتبار دانسته است. آنان که فهم راوی را معتبر دانسته‌اند دلیلی بر آن اقامه نکرده‌اند و کسانی هم که برداشت راوی را رد کرده‌اند یا دلیلی اقامه نکرده یا هر کدام چیزی غیر از دیگری گفته‌اند. برای نمونه، در حدیثی آمده است: روزی حضرت علی(ع) به اردوگاه نظامی نُخیله در نزدیکی کوفه رفت و در آنجا نماز را شکسته خواند و همان روز به کوفه برگشت (مجلسی، بحار الانوار، ۱۵/۸٦).

برخی نوشته‌اند که اشاره راوی به رجوع حضرت در همان روز دال بر این است که برگشت در همان روز در شکسته‌شدن نماز دخالت دارد (حکیم، ۱۲/۸؛ بحر العلوم، ٤۱۸)، ولی صاحب‌جواهر این نوع فهم را به‌منزلهٔ استنباط شخصی راوی دانسته و آن را رد کرده است (۲۲٦/۱٤). برخی نیز بدون ذکر دلیل، قائل به اعتبارنداشتن فهم راوی شده‌اند (سند، صلاة المسافر، ۳۲). بروجردی، ناقل حدیث را از مورخان می‌داند و قائل است که فهم تاریخ‌دان اعتباری ندارد (تبیان، ۱٤٦/۱). برخی هم عدم‌اعتبار فهم راوی را به مرسل‌بودن حدیث و مشخص‌نبودن راوی آن مستند کرده‌اند (صاحب‌جواهر، ۲۲٦/۱٤). این دیدگاه‌های متفاوت دربارهٔ فهم راوی در حدیث واحد، سبب تحیر مخاطبان شده و سؤالاتی را در اذهان آنان ایجاد کرده است.

مطالعه پیرامون برداشت‌های متفاوت راویان حدیث؛ جمع‌آوری و نظم‌دهی به انواع مختلف فهم راوی و رسیدگی به بحث اعتبارسنجی آن سبب می‌شود تا شبهات پیرامون این حوزه کمتر شود و فقیه با شناخت عمیق‌تر و دید وسیع‌تری بتواند فتوای خودش را به فهم راوی مستند کند.

در علم اصول، بحثی تحت‌عنوان مباحث حجت برای اعتبارسنجی عناصر مشترکه در نظر گرفته شده است، ولی در خصوص فهم راوی با اینکه حجم عظیمی از استنباطات را تحت‌تأثیر خودش قرار داده، هیچ بحثی مطرح نشده است.

پیشینه‌شناسی بحث نشان می‌دهد که در زمینهٔ قرائن فهم حدیث هرچند مقالاتی مانند؛ مقالهٔ «واکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث» نوشتهٔ آقای ساجدی و مرتضوی شاهرودی و «کارکردهای قرینهٔ سؤال راوی در فهم احادیث فقهی» از آقای رفعت و شریعتی وجود دارد، اما این مقالات ناظر به روش‌شناسی فهم راویت است؛ ازاین‌رو، در خصوص حجیت فهم راوی و شرایط آن و تأثیر مثبتی که برداشت راویان در استنباطات فقهی دارد تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است.

در این نوشتار بعد از ذکر مباحث مقدماتی و مفهوم‌شناسی، نخست دیدگاه‌های علما دربارهٔ اعتبار فهم راوی بیان، سپس ادلهٔ اعتبار فهم راوی و گونه‌های مختلف فهم راوی و برداشت‌های استخراج‌شده از سؤال راوی، تفسیرها، تصریحات و تردیدهای راوی اشاره و اعتبارسنجی هر نوع به‌طور مستقل و جداگانه بررسی

شده است. در پایان نیز تحلیلی در خصوص اصل اولیه به هنگام شک در حسی یا حدسی‌بودن فهم راوی ارائه می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

مقصود از فهم راوی، مطالبی است که راوی آن را از کلام معصوم برداشت کرده است، اعم از اینکه برداشت وی حسی یا حدسی و مبتنی بر اجتهاد بوده باشد. مقصود از راوی نیز اعم از راوی نخستین است که روایت را به‌طور شفاهی از معصوم دریافت می‌کند و لذا شامل راوی بی‌واسطه و راوی باواسطه تا زمان تدوین جوامع روایی می‌شود.

۲. نظریات علما درباره اعتبار فهم راوی

با مطالعۀ کتب حدیثی‌فقهی می‌توان به این نتیجه رسید که حدیث‌پژوهان راجع به فهم راوی قائل به تفصیل هستند و ظاهر عبارات بیانگر سه تفصیل گوناگون در مسئلۀ حجیت فهم راویان است.

أ. **تفصیل بین فهم مخالف ظاهر حدیث و فهم غیرمخالف:** گروهی معتقدند اگر فهم راوی خلاف ظاهر حدیث باشد، ارزشی ندارد، ولی اگر فهم راوی خلاف ظاهر حدیث نبود، حجت خواهد بود. طبق این نظریه، فهم راوی زمانی خلاف ظاهر است که اولاً، حدیث ظهور داشته باشد و ثانیاً، فهم راوی خلاف آن ظهور باشد. پس هرگاه یکی از این دو شرط وجود نداشت، فهم راوی خلاف ظاهر حدیث نیست و لذا حجیت خواهد داشت. بنابراین، اگر راوی حدیثی که ظهور در وجوب دارد را حمل بر استحباب کند، فهمش اعتبار نخواهد داشت، چون فهم وی خلاف ظاهر حدیث است. اما اگر راوی، حدیث مجملی را که نه ظهور در وجوب دارد و نه ظهور در استحباب، حمل بر یکی از وجوب یا استحباب کند، فهم وی معتبر خواهد بود؛ چراکه حدیث مجمل ظهوری ندارد تا اینکه فهم راوی بخواهد مخالف آن ظهور باشد. قمی این نظریه را به اکثر اصولیان نسبت داده است (٤٨٢).

ب. **تفصیل بین فهم موافق ظاهر حدیث و فهم غیرموافق:** برخی دیگر، فهم راوی را فقط در جایی معتبر می‌دانند که موافق ظاهر حدیث باشد والا اگر فهم راوی موافق ظاهر حدیث نبود ولو مخالف آن هم نباشد، اعتباری نخواهد داشت. بر این اساس، اگر راوی حدیث مجملی را تفسیر کند، فهمش اعتبار نخواهد داشت؛ چون فهم راوی موافق ظاهر حدیث نیست، بلکه حدیث اصلاً ظهوری ندارد تا اینکه فهم راوی بخواهد موافق آن باشد. این نظریه از ظاهر اشکالات قمی بر تفصیل اول استفاده می‌شود (قمی، ٤٨٢). بعضی از عبارات شیخ انصاری نیز ظهور در همین نظریه دارد (کتاب الطهارة، ٢٦٩/٢).

ج. **تفصیل بین فهم عرفی و اجتهادات شخصی:** از ظاهر عباراتی که دربارۀ فهم راوی مطرح شده

است گاهی چنین برداشت می‌شود که بین فهم عرفی راوی و استنباطات شخصی وی باید فرق گذاشت. فهم راوی ممکن است بر اساس اصول و قواعد اهل محاوره باشد که در این فرض عرفی خواهد بود. این احتمال نیز وجود دارد که راوی در تفسیر حدیث از اصول جاری در محاورات عرفی پیروی نکرده است، بلکه بر اساس اجتهادات شخصی و استنباطات حدسی، حدیث را معنا کرده است که فهم راوی در چنین مواردی مصداق فتوا خواهد بود و بدیهی است که فتوای فقیهی برای فقیه دیگر ارزشی ندارد (قزوینی، ینابیع الاحکام، ۳۲۹/۱؛ صاحب‌جواهر، ۲۲۶/۱٤).

از ظاهر برخی استدلال‌هایی که برای حجیت فهم راوی ذکر شده است نیز می‌توان تفصیل سوم را فهمید. برخی نوشته‌اند که احادیث شرعی جزء خطابات شفاهی به شمار می‌رود و راوی در آن مخاطب است و فهم مخاطب در خطابات شفاهی اعتبار دارد (قزوینی، تعلیقه، ٦۲۷/۷). به نظر می‌رسد این استدلال ناظر به فهم عرفی و حسی راوی است؛ چراکه نوعاً فهم مخاطب از خطابات شفاهی، عرفی و به دور از اجتهاد و استنباط شخصی است. وحید بهبهانی معتقد است که فهم راوی در مقایسه با فهم سایرین از ارزش بیشتری برخوردار است (الرسائل الفقهیة، ٦۱). بی‌تردید، فهم راوی تنها در فرضی که به دور از اجتهادات شخصی باشد می‌تواند ارزش بیشتری نسبت به فهم سایرین داشته باشد.

ممکن است گفته شود که عبارات اصولیان یا ظهور در حجیت فهم راوی به‌طور مطلق دارد؛ مانند «فهم الراوی حجة» (حسینی عاملی، ۱۹۵/۸) یا ظهور در عدم‌اعتبار فهم راوی به‌طور مطلق؛ مانند «لاحجیة فی فهمه» (میرزای شیرازی، ۹۹/۲)، بنابراین کسی قائل به تفصیل نیست؟

در پاسخ به این اشکال باید گفت که مقصود فقیهان از اعتبار یا نفی اعتبار در عبارات مذکور، خصوص فهم راوی در مسئله‌ای فرعی است نه تعمیم حجیت و عدم‌حجیت راجع به همهٔ موارد فهم راوی؛ مثلاً وقتی فقیهان به فهم راوی استناد می‌کنند و می‌گویند: «أن التعویل فیه علی فهم الراوی» (بحر العلوم، ٤۱۸/۱)، مقصود این است که در خصوص این حدیث فهم راوی اعتبار دارد و باید بر فهم راوی اعتماد کرد؛ ازاین‌رو، بحرانی دربارهٔ برخی از برداشت‌های راویان می‌نویسد: «وَ فَهمُ الراوی لَیسَ بِحُجَّة» (سند، کتاب الطهارة، ۵۲۹/۱؛ ۲۹۷/۳) و درعین‌حال در برخی موارد فهم راوی را معتبر دانسته و به آن استناد کرده است. (همان، ٤۰۲/۲).

عبارات نراقی (مستند الشیعة، ۱٦۷/۱؛ محقق داماد، ۵٦٦/۳) نیز ظهور در عدم‌اعتبار فهم راوی به‌طور مطلق دارد، اما به نظر می‌رسد که مقصود آنان نیز خصوص مواردی است که راوی بر اساس اجتهادات شخصی از حدیث برداشتی داشته است.

۳. ادلهٔ درخورِ اتکا در اصل اعتبار فهم راوی

فقیهان و اصولیان در موارد متعددی به فهم راوی استناد و اعتماد کرده‌اند، به‌طوری‌که گویا حجیت فهم راوی در نظر آنان مفروغٌ‌عنه و مفروض بوده است. جهات زیر می‌تواند در اعتباربخشی به فهم راوی مؤثر باشد.

۳. ۱. آگاهی بیشتر راوی مخاطب

علم به معانی لغات و تمییز معانی حقیقی از غیرحقیقی و همین‌طور علم به قرائن حالیه و مقالیه از عناصر اصلی در رسیدن به مقصود متکلم است. از طرف دیگر، تردیدی نیست که راوی حدیث به‌خصوص راوی نخستین که در مجلس معصوم حضور داشته و حدیث را به‌طور شفاهی از معصوم دریافت کرده، راجع به لغات و محاورات عصر معصوم از آگاهی بیشتری برخوردار بوده است، بلکه در خصوص قرائن حالیه و مقالیه نیز اشراف بیشتری داشته است؛ ازاین‌رو، اصولیان برای پی‌بردن به‌معنای لغات در عصر معصومان بحث‌هایی مانند حقیقت شرعیه (مظفر، ۳۷/۱) و استصحاب قهقرایی (فانی اصفهانی، ۲۰۳/۱؛ خمینی، ۱۰) و امثال آن را به بحث و نظر گذاشته‌اند؛ درنتیجه، فهم راویان حدیث مادامی که عرفی و دایرمدار ظهور لفظی کلام باشد، نسبت به فهم سایرین دقیق‌تر و به مقصود معصوم نزدیکتر خواهد بود.

شیخ طوسی ذیل حدیثی که متضمن تفسیری از سوی راوی است، می‌نویسد: اگر این تفسیر از سوی راوی باشد، واجب است به آن تمسک شود؛ چراکه او آگاه‌تر است به آنچه نقل کرده و آنچه از پیامبر گرامی شنیده است (طوسی، الخلاف، ۳۳۹/٤). در جامع المقاصد، این سخن شیخ طوسی تأیید شده است (٤٨٩/١٢)؛ ازاین‌رو، برخی در تعارض فهم راوی و فهم سایرین، به مخاطب‌بودن راوی اشاره کرده و فهم راوی را به‌دلیل مخاطب‌بودن بر فهم سایرین ترجیح داده‌اند (قزوینی، تعلیقة، ٤٩٤/٤). علامه حلی دربارهٔ تفسیر موجود در یکی از احادیث می‌نویسد: «هذا التفسیر إن کان من النبی(ص)، فذاک و إن کان من الراوی، فهو اعرف بتفسیر ما رواه» (تذکرة الفقهاء، ۳۹٤/۱۰). ازنظر او، راوی در خصوص فهم و تفسیر آنچه از پیامبر روایت کرده است،آگاه‌تر است. آیت‌الله سبحانی در نقد سخن محقق ایروانی که حدیثی را برخلاف فهم راوی آن حمل کرده بود، نوشته است: آنچه محقق ایروانی گفته خلاف برداشت راوی حدیث است و فهم ایشان در خصوص فهم راوی اولویتی ندارد (المواهب، ۱٤۹؛ اصفهانی، ٤۳٤/۱). سیدمجاهد (طباطبایی، مفاتیح الاصول، ۱۱٦)، وحید بهبهانی (الفوائد، ۱۵۹/۱؛ همو، الرسائل، ٦۱/۱) از دیگر کسانی هستند که به ارزش فهم راوی اشاره کرده‌اند.

برخی بر این باورند که دخالت فهم و ذهنیت راوی ممکن است سبب کژفهمی خواننده شود و لذا برداشت‌های راویان را معتبر ندانسته و برای حل این مشکل، راه‌حل‌هایی مانند تشکیل خانوادهٔ حدیث یا

رجوع به قدر متیقن در خصوص احادیث نقل به معنا را مطرح کرده‌اند (ساجدی، ۱۱۶تا۱۴۳). اما سؤالی که وجود دارد این است که آیا احتمالات مطرح دربارهٔ فهم ما از احادیث کمتر است نسبت به احتمالات مطرح دربارهٔ فهم راوی حدیث، به‌خصوص راویان عرب‌زبانی که حدیث را به‌طور شفاهی از معصوم شنیده‌اند؟ اگر ذهنیت راوی حدیث در عصر معصوم که عارف به لغت عرب است و اشراف به قرائن حالیه و مقالیه دارد، یک درصد سبب کژفهمی شود، ذهنیت راویانی که هزاران سال از عصر معصوم فاصله گرفته‌اند و هیچ اشرافی راجع به قرائن حالیه و بسیاری از قرائن مقالیه ندارند، باید دو درصد سبب کژفهمی شود. علاوه بر اینکه تشکیل خانوادهٔ حدیث تنها در محدودی از احادیث شرعی تأثیرگذار است و اکتفا به قدر متیقن در احادیث نقل به معنا نیز طبق دیدگاهی که معتقد است اکثر احادیث نقل به معناست، راه‌حل مناسبی به نظر نمی‌رسد، مگر اینکه مقصود نویسنده از دخالت ذهنیت راویان، تنها برداشت‌های حدسی و اجتهادی راویان باشد که در این فرض به‌دلیل کثرت خطا در آن می‌توان قائل به عدم‌اعتبار شد.

۳. ۲. سیرهٔ عملی علمای فقه و اصول

سیرهٔ عملی علما از قدیم بر این بوده است که برداشت‌ها، تفسیرها و توضیحات راویان حدیث را به‌دقت مطالعه می‌کرده‌اند. تتبع در کتب فقهی و بررسی مواردی که فقیهان به فهم راوی استناد کرده‌اند ما را به این نتیجه می‌رساند که سیرهٔ اصحاب حداقل در برخی از موارد بر اعتماد به فهم راوی بوده است. طوسی، الخلاف، ۳۳۹/٤؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۳۹٤/۱۰؛ مجلسی، روضة، ۲۰٦/۳ و ٤۹/٦ و ٦۲٤/۸ و ۱۰۳/۱۲؛ شهید اول، ٥۱/۱؛ قزوینی، تعلیقه، ٦۲۷/۷؛ بهبهانی، مجمع الفائدة، ٥۹٤؛ همو، حاشیة المدارک، ۲٥۸/۲؛ همو، الرسائل، ٦۱/۱؛ بحر العلوم، ٤۱۸/۱؛ حسینی عاملی، ۲۲۹/۸؛ طباطبایی، ۳۱۸/۳ و ٦۹/۹ و ۸٥/۱۲؛ صاحب‌جواهر، ۳۹۸/٤۰؛ انصاری، فرائد، ۷۷/٤؛ مظفر، ۲۰۲/۲؛ حکیم، ۱٤۳/۷؛ صدر، بحوث، ۳۳/۷؛ گلپایگانی، کتاب الحج، ۱۹۹/۲؛ روحانی، فقه الصادق، ٤۹۸/۲٤؛ تنکابنی، ایضاح، ۹۸۰/۲؛ اراکی، ثبوت الهلال، ۱۲۷/۱؛ المعلم، التقیه، ۳۷۸/۱؛ سبحانی، ضیاء الناظر، ۳۳٥، ازجمله کسانی هستند که به فهم راوی استناد کرده‌اند.

علاوه بر سیرهٔ عملی، فقیهان و اصولیان در موارد فراوانی به اعتبار فهم راوی تصریح کرده‌اند؛ مانند عاملی (مفتاح الکرامة، ۱۹٥/۸)، بحرانی (۱۳۱/۲٥)، بحر العلوم (٤۱۸/۱)، کلباسی (۳۰۷)، طباطبایی (مفاتیح الاصول، ۱۱٦)، کورانی (الرد، ٦۱/۱؛ الف، ۱۱۰/۱). کسانی که فهم راوی را مخدوش دانسته‌اند نیز ظاهر عباراتشان مطلق است؛ ولی باتوجه‌به اینکه خودشان در موارد دیگری به فهم راوی اعتماد و استناد کرده‌اند معلوم می‌شود که مقصود آنان از نفی حجیت فهم راوی، خصوص برداشت‌های حدسی و اجتهادی راوی است، چنان‌که محقق سند در کتاب الطهارة می‌نویسد: «وَ فَهمُ الرّاوی لَیسَ بِحُجَّة» (٥۲۹/۱؛

۲۹۷/۳)؛ ولی خود وی در همین کتاب به فهم راوی دربارۀ حدیثی استناد کرده است (همان، ۴۰۲/۲) یا نراقی در مستند الشیعة (۱۶۷/۱) فهم راوی را نامعتبر می‌داند، ولی در عوائد الایام (۲۴۳) به فهم راوی استناد می‌کند.

۳. ۳. سیرۀ عقلا

شکی نیست که ائمۀ اطهار احادیث را بر اساس محاورات عرفی عصر خودشان صادر فرموده‌اند، لذا راویان حدیث به‌منظور آشنایی با محاورات زمان صدور، احتمال خطایشان در برداشت از حدیث، احتمالی مرجوح و غیرقابل اعتنا در نزد عقلای عالم است. از طرف دیگر، برداشت‌ها و توضیحات راوی سبب می‌شود تا برای حدیث ظهوری مطابق با آنچه راوی فهمیده ایجاد شود، لذا احتمال خطای راوی احتمالی خلاف ظاهر خواهد بود و سیرۀ عقلای عالم بر الغای هرگونه احتمال خلاف ظاهر است (مظفر، ۱۲۴/۲).

ممکن است گفته شود که مضمون حدیث: «رُبَ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَی مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (کلینی، ۴۰۳/۱) دال بر این است که همیشه حضور راوی در محضر معصوم و اخذ روایت به‌طور شفاهی، معنایش فهم بهتر او نسبت به سایرین نیست، ولی به نظر می‌رسد اثبات افقه‌بودنِ منقول‌الیه در این حدیث، ناظر به نفی اعتبار فهم عرفی راویان نیست؛ بلکه احتمال دارد مقصود این باشد که فقها در آینده به‌دلیل کثرت فروعات، مطالب بیشتری را از روایات استخراج خواهند کرد. به‌عبارت‌دیگر، افقه‌بودن به اعتبار کمیت مقصود است نه به اعتبار کیفیت، والا شکی نیست که راوی حدیث راجع به قرائن حالیه و مقالیه اشراف بیشتری دارد و فهم وی دقیق‌تر از کسانی است که آشنا به محاورات زمان صدور نبوده و حدیث را با چندین واسطه دریافت کرده‌اند. شیخ طوسی در توصیف راویان عصر پیامبر می‌نویسد: راوی که از پیامبر نقل حدیث می‌کند، شاهد نزول وحی است و راجع به بیانات پیامبر و تأویلات و اغراض وی آگاهی دارد (طوسی، الخلاف، ۳۳۹/۴).

۳. ٤. ادلۀ اعتبار نقل به معنا

ادله‌ای وجود دارد که دال بر این است که برای حجیت احادیث، عین الفاظ معصوم موضوعیت ندارد و اگر راوی، حدیث را نقل به معنا کرد باز هم اعتبار خواهد داشت. بدیهی است که راوی برای نقل به معنا نخست باید غرض معصوم را فهمیده باشد تا بتواند آن را با لفظ دیگری به سایرین القا کند؛ درنتیجه اگر فهم راوی در برداشت عرفی و اولیه از حدیث اعتباری نداشته باشد، طبیعتاً نقل به معنا توسط راوی هم اعتباری نخواهد داشت؛ چراکه اعتبار نقل به معنا متفرع بر اعتبار فهم راوی است.

در حدیثی راوی از امام صادق دربارۀ کم و زیادشدن الفاظ معصوم توسط راوی می‌پرسد. حضرت می‌فرماید: اگر مقصود و غرض ما رسانده شود، ایرادی ندارد (کلینی، ۵۱/۱). میرزای قمی در خصوص

حجیت نقل به معنا آورده است: «لاخلاف بین اصحابنا ظاهراً فی جواز نقـل الحـدیث بـالمعنی» (٤٧٩). ازنظر او سیرهٔ شارع در محاوراتی که با راویان داشته است، مطابق روش عرف و عادت بوده و روش متعارف بین عقلا در محاورات این است که به لفظ توجهی ندارند و تنها رساندن غرض به مخاطـب را معیـار قـرار می‌دهند (٤٨١).

ممکن است اشکال شود که درک و فهم راویان متفاوت است و هر راوی ممکـن اسـت چیـزی غیـر از راوی دیگر بفهمد، لذا فهم راوی نمی‌تواند ملاک و معیار در نقل احکام شرعی باشد؛ بلکه راوی باید عـین الفاظ معصوم را بیان کند.

به نظر می‌رسد که ائمهٔ اطهار در سخن‌گفتن با مخاطبان خود معیار واحدی نداشته‌اند که سبب تفاوت فهم راویان شود، بلکه زمان صدور حدیث و بیان حکم شرعی، مقدار درک و فهم مخاطـب خودشـان را در نظر می‌گرفته‌اند (قمی، ٤٨١)؛ ازاین‌رو وحید بهبهانی معتقد است که ارادهٔ شارع فهم مخاطب است و لـذا شارع همیشه با ادبیات مخاطب سخن می‌گوید. ازنظر او قبیح است شارع مـا را طـوری خطـاب کنـد کـه مقصود وی را نفهمیم (الفوائد، ۱۵۳/۱). احادیثی نیز وجـود دارد کـه دلالـت دارد بـر اینکـه اولیـای الهـی به‌اندازهٔ درک و فهم مخاطب سخن می‌گفته‌اند (کلینی، ۲۳/۱).

۳. ۵. ادلهٔ حجیت خبر واحد

اصولیان معتقدند ادلهٔ حجیت خبر واحد دلالت دارد بر حجیت خبر واحد مشروط بـر اینکـه خبـر بـر اساس رأی و اجتهاد شخصی نباشد، بلکه حسی یا قریب به حس باشد (انصاری، فرائد، ۱۸۰/۱؛ طباطبایی قمی، آراؤنا، ۹۰/۹؛ نجم‌آبادی، ۱۵۹/۲). از طرف دیگر، فهم راویان و برداشت‌های آنان از حدیث در عصر معصومان و بلکه اوایل عصر غیبت، عرفی و محدود به برداشت اولیه از احادیث بـوده اسـت، به‌طوری‌کـه بروجردی دربارهٔ برخی از کتب فقهی متقدمان معتقد است که اگر کسی به کتب متقدمان مراجعه کند گمان می‌کند آنان اهل اجتهاد نبوده‌اند (البدر الزاهر، ۱۹). وقتی فقیهان آن عصر اهل اجتهاد و استنباط نبوده‌انـد، پس به‌طریق اولیٰ راویان نیز اهل اجتهاد نبوده‌اند و آنچه را نقل یا از سـخن معصـوم برداشـت می‌کرده‌انـد، حسی یا قریب به حس بوده است؛ درنتیجه تا زمانی که حدسـی‌بودن فهـم راوی احـراز نشـود می‌تـوان بـر اساس ادلهٔ حجیت خبر واحد قائل به اعتبار آن شد. ازاین‌رو، مجلسی فهم راوی ثقه را مانند خبر او حجـت دانسته و آن را به علمای شیعه نسبت داده است (مجلسی، روضة، ٤٩/٦).

به نظر می‌رسد ملاحظهٔ مجموع این ادله برای اثبات اصل اعتبار فهم راوی کفایـت کنـد. درعین‌حـال، گاهی برداشت راوی حدسی است و ریشه در اجتهادات شخصی دارد که به‌هیچ‌وجه مستند نیست؛ ازاین‌رو لازم است تا مسئلهٔ اعتبارسنجی فهم راوی در ضمن سه بحث مستقل نقد و بررسی شود.

۴. اعتبارسنجی برداشت‌های استخراج‌شده از سؤال راوی

در موارد بسیاری، فقیهان برداشت راوی را از طریق سؤال وی استخراج کرده‌اند. برای نمونه، در حدیثی از امام صادق(ع) در خصوص مردی که مرده و نماز و روزهٔ قضاشده دارد، سؤال می‌شود. حضرت می‌فرماید: «يَقْضِي عَنْهُ أَوْلَى النَّاسِ بِمِيرَاثِهِ»؛ هرکس راجع به ارث اولویت دارد، باید نمازها و روزه‌های میت را قضا کند. دوباره راوی می‌پرسد: اگر سزاوارتر به ارث، یک زن باشد چه باید کرد؟ (کلینی، ۱۲۳/٤). سؤال دوم راوی دال بر این است که مراد امام از «أولى الناس بميراثه»، اولویت در اصل ارث‌بردن است؛ چراکه راوی از سخن امام همهٔ افراد طبقهٔ اول را فهمیده و لذا سؤال می‌کند که اگر اولویت ارث متعلق به یک زن باشد چه باید کرد؟ اگر راوی از جواب معصوم اولویت در سنخ و مقدار را می‌فهمید به‌طوری‌که فقط منطبق بر اولاد ذکور می‌بود، دیگر وجهی نداشت که اولویت یک زن را فرض کند و از آن سؤال کند (حکیم، ۱٤۳/۷).

در حدیث دیگری راوی دربارهٔ دو روایت متعارض که منشأ اختلاف دو قاضی شده، از امام صادق(ع) سؤال می‌کند. حضرت می‌فرماید: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا»(کلینی، ٦۷/۱)؛ حکم کسی مقدم است که اعدل، افقه، اصدق و اورع باشد. راوی در ادامه از فرض فقدان این صفات سؤال می‌کند و می‌پرسد: اگر هیچ‌یک از این دو قاضی بر دیگری برتری نداشت چه باید کرد؟ حضرت در ادامه مرجحاتی را بیان کرده است.

بین اصولیان نزاع هست که آیا هریک از صفات چهارگانه (اعدل و افقه و...) مرجح مستقلی است؟ یا اینکه این صفات به شرط اجتماع مرجح است؟ شیخ انصاری بر این باور است که از ظاهر سؤال راوی، استقلال هریک از این مرجحات فهمیده می‌شود و لذا راوی از فرض مزیت‌نداشتن سؤال کرده است. اگر راوی از کلام معصوم مرجحیت این صفات را به شرط اجتماع می‌فهمید، باید از فرضی سؤال می‌کرد که برخی از این صفات وجود دارد و برخی وجود ندارد (انصاری، فرائد، ۷۷/٤).

راجع به عبارت «المُجمَعُ عَلَيه بَينَ أصحابِک» که در ادامهٔ همین حدیث ذکر شده است نیز بین علما اختلاف است. برخی از بزرگان، حدیث را ناظر به شهرت دانسته‌اند، نه اجماع؛ به‌دلیل فهم راوی که از سؤال بعدی وی استخراج‌شدنی است؛ چراکه امکان دارد دو خبر متعارض مشهور داشته باشیم ولی دو فتوای مشهور ممکن نیست، بلکه همیشه در مقابل فتوای مشهور، فتوای شاذ قرار دارد (مظفر، ۲۰۲/۲).

برداشت راوی در فرضی که از سؤال وی استخراج شود از باب تقریر معتبر خواهد بود و در این امر تفاوتی بین فهم عرفی و حسی یا استنباط شخصی و حدسی نیست (کلباسی، ۳۰۷).

نراقی (عوائد، ۲٤۳)، وحید بهبهانی (مصابیح، ۳۹۲/۱۰؛ مجمع الفائدة، ۵۹٤)، سبزواری

(۲۷۰/۳۰)، حکیم (۱۴۳/۷)، صدر (بحوث، ۳۳/۷)، تبریزی (۲۳۸/۲)، اراکی (کتاب الصلاة، ۱۶۰/۲)، خویی (۳۵۱/۵)، گلپایگانی (۲۴۸/۱)، اشتهاردی (۱۶/ ۲۳۶)، ازجمله کسانی هستند که به فهم مستفاد از سؤال راوی استناد کرده‌اند.

اشکال: شاید راوی در فهم خودش خطا کرده باشد و درعین‌حال معصوم برداشت وی را تصحیح نکند و به بیان حکم شرعی واقعه اکتفا کند.

جواب: شواهد زیادی وجود دارد که هرگاه راوی برداشت خطایی از کلام معصوم داشته است، ائمهٔ اطهار متذکر آن شده و درصدد رفع توهم برمی‌آمده‌اند:

أ. در حدیثی از امام صادق(ع) آمده است: دروغ روزه‌دار در حکم افطار روزه‌دار است. راوی سؤال می‌کند: کدام صحابی این‌گونه است که دروغ از وی صادر نشود؟ حضرت می‌فرماید: مقصود من آن چیزی نیست که ذهن تو به سمت آن رفته است، بلکه منظور از کذب، کذب بر خدا و رسول خدا و ائمهٔ اطهار است (کلینی، ۳۴۰/۲). در این حدیث، ابابصیر ازجملهٔ اول حضرت چنین برداشت کرده بود که هر دروغی روزه را باطل می‌کند و چون حضرت متوجه خطای او شد آن را تصحیح فرمود.

ب. در حدیثی آمده است: هرکس مجسمه‌ای بسازد یا سگی را نزد خود نگه دارد، از اسلام خارج شده است. راوی می‌پرسد: در این صورت بسیاری از مردم هلاک خواهند شد؟ حضرت پاسخ می‌دهد: مقصود من آن نیست که گمان کردی، بلکه مراد از «من مثل مثالاً» کسی است که دینی غیر از دین خدا بدعت‌گزاری کرده است و مراد از «من اقتنی کلباً» کسی است که دشمن ما اهل بیت را آب و غذا می‌دهد و از وی محافظت می‌کند (مجلسی، بحار، ۲۳۲/۲۷).

موارد دیگری نیز وجود دارد که به‌منظور اختصار به ذکر آدرس آن اکتفا می‌شود (ابن‌بابویه، معانی، ۱۵۷؛ کلینی، ۳۶۲/۳؛ طوسی، استبصار، ۳۴۲/۳؛ حر عاملی، ۷۶/۲؛ صدر، بحوث، ۳۱/۷). از مجموع این احادیث استفاده می‌شود که ائمهٔ اطهار در خصوص برداشت‌های غلط راویان بی‌تفاوت نبوده‌اند.

۵. اعتبارسنجی تفسیرها و توضیحات راوی

در مواردی جملات تفسیری موجود در متن حدیث با کلمهٔ یعنی آغاز شده است و سیاق آن با سیاق سایر جملات حدیث سازگاری ندارد و این تغییر سیاق به فهم راوی اشاره دارد. مقصود از سیاق، رویه و اسلوبی است که در کلام وجود دارد (صدر، دروس، ۱۰۳/۱ و ۳۷۸). گفته شده است که متکلم باید در سخن‌گفتن از اسلوب واحدی پیروی کند (بدری، ۱۴۳).

بر این اساس، تغییر سبک و سیاق جملات در حدیث واحد می‌تواند نشانهٔ تعدد متکلم و علامت فهم راوی باشد. طباطبایی قمی این‌گونه جملات تفسیری را از جانب راوی دانسته است؛ چراکه معصوم، متکلم

وحده است و تفسیر کلمات توسط ایشان باید با کلمهٔ اعنی صورت گیرد، نـه بـا واژهٔ یعنـی (مبـانی منهـاج الصالحین، ۵۰۷/۸). از طرف دیگر، راوی نوعاً در محضر معصوم به شرح و توضـیح حـدیث نمیپـردازد، بلکه بههنگام نقل حدیث برای دیگران ممکن است درصدد توضیح بخشی از حدیث کـه بـه نظـرش مـبهم است، برآید. ازاینرو، برای اعتبار این نوع از فهم راوی نمیتوان به تقریر معصـوم اسـتناد کـرد، بلکـه بـرای اثبات حجیت آن باید سراغ دلیل دیگری رفت. توضیحات و تصریحات راوی ممکن است مبتنی بر حس یا حدس باشد؛ ازاینرو، اعتبارسنجی توضیحات راوی را در ضمن دو بحث پی میگیریم.

۵. ۱. بحث اول: برداشتهای حسی و عرفی

توضیحات راوی در غالب موارد، مصداق خبر حسی و فهم عرفی است. مصادیق این نوع از فهـم راوی متعدد است که بهطور جداگانه بررسی میشود:

أ. تعیین مشارالیه معصوم: در برخی موارد، معصوم در پاسخ به سؤال راوی به جایی اشاره کرده است و راوی مشارالیه امام را تعیین میکند؛ مانند أ. زراره و ابنبکیر از امام باقر(ع) دربارهٔ کلمـهٔ «الکعبـین» کـه بیانگر غایت مسح در پا است، سؤال میکنند: «فَقُلْنَا أَيْنَ الْكَعْبَانِ؟» حضرت با عبارت «قَالَ هَاهُنَـا» جـای کَعبَین را با اشاره نشان میدهد. در ادامهٔ حدیث، عبارت «يَعْنِي الْمَفْصِلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ» آمده اسـت کـه مشارالیه حضرت را توضـیح میدهـد (کلینـی، ۲۵/۳؛ بهبهـانی، حاشـیة الـوافی، ۲۳۵؛ انصـاری، کتـاب الطهارة، ۲٦۹/۲). این عبارت را توضیحی از سوی راوی دانستهاند.

ب. در حدیث دیگری حضرت به سرخیای که در آسمان بوده اشاره کرده است، ولی مشخص نیسـت حضرت به سرخی سمت مشرق اشاره کرده یا سرخی سـمت مغـرب، لکـن راوی، مشـارالیهِ معصـوم را بـا عبارت «یعنی ناحیة المشرق» توضیح داده است (کلینی، ۲۷۸/۳).

ج. از امام صادق(ع) سؤال میشود: دست سارق از کجا باید قطع شود؟ حضرت انگشتان خود را بـاز کرده و با اشاره میفرماید: از اینجا (کلینی، ۲۲۲/۷). در این حدیث، راوی مشارالیهِ معصوم را بیان کـرده و گفته است که حضرت به مفصل بین کف دست و انگشتان اشاره کرده است.

تردیدی نیست که تعیین مشارالیه معصوم توسط راوی، حسی است؛ چراکه راوی مشارالیه معصوم را بـا چشم خود مشاهده کرده و از آن خبر میدهد. برداشتهای حسی راوی از اعتبار کـافی برخـوردار اسـت و اصولیان ادلهٔ محکمی بر اعتبار آن ذکر کردهاند (انصاری، فرائد، ۲۳۵،۳٦٦/۱). شیخ انصاری دربارهٔ یکـی از احادیثی که راوی در آن مشارالیه معصوم را تفسیر کرده، نوشته است: این نوع از فهم راوی مصـداق خبـر حسی بوده و در حجیت آن هیچ نزاعی نیست (کتاب الطهارة، ۲٦۹/۲).

ب. توضیح و تفسیر فعل معصوم: تفسیر فعل معصوم توسط راوی نیـز جـزء اخبـار حسـی راوی بـه

شمار می‌آید؛ چراکه وی آنچه را مشاهده کرده است، نقل می‌کند. بنابراین، تفسیر فعل امام توسط راوی مادامی که خطای وی احراز نشود، برای استنباط حکم درخورِ استناد است. در حدیثی بیان شده است: دیدم که امام هادی(ع) از همه بیشتر در رکوع خم می‌شد و به‌هنگام رکوع دستان خودش را باز می‌کرد (کلینی، ۳۲۰/۳). در این حدیث، راوی حدیث فعل حضرت را مشاهده و نقل می‌کند. فقیهان به توضیحات راوی در این حدیث استناد کرده و تجافی در رکوع را مستحب دانسته‌اند (فاضل هندی، ۸۱/٤؛ صاحب‌جواهر، ۱۰۵/۱۰). تعداد شایان توجهی از احادیث شرعی ازقبیلِ حکایت فعل است که توسط راویان نقل شده است (کلینی، ۳۲٤/۳؛ ٤۲۳/٤ و ٤۳۳ و ٤۳۵ و ۵۰۱).

ج. تعیین مرجع ضمیر در احادیث مضمر: در مواردی دیده شده است که راوی در احادیث مضمر، امامی که حدیث از او نقل شده را با فهم خودش تعیین کرده است. تعیین امام معصوم در این احادیث با کلمهٔ یعنی صورت گرفته و سیاق آن با سیاق سند حدیث متفاوت است، به‌طوری‌که ظاهر آن حاکی از این است که تعیین مرجع ضمیر توسط شخصی غیر از راوی نخستین بوده است.

نمونهٔ اول: «قَالَ: سَأَلْتُهُ یَعْنِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع)» (همان، ۲٤۹/٦). در این حدیث، راویان مع‌الواسطه با کلمهٔ «یعنی اباعبدالله» معصوم را تعیین کرده‌اند. اگر به فهم راویان مع‌الواسطه در این حدیث اعتنایی نشود، حدیث مضمر خواهد بود؛ چون مشخص نخواهد بود که راوی نخستین از کدام معصوم نقل حدیث کرده است.

نمونهٔ دوم: «قَالَ: سُئِلَ وَ أَنَا عِنْدَهُ یَعْنِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع)» (همان، ۱۵۸/۷). در اینجا راویان مع‌الواسطه، مرجع ضمیر را امام صادق(ع) دانسته‌اند.

نمونهٔ سوم: «قَالَ: سَأَلَهُ أَبِی یَعْنِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع)» (همان، ۱۱۸/٤). موارد دیگری نیز در کتب حدیثی موجود است (کلینی، ۳۳۱/۳ و ٤٤۱؛ ۳۱٤/۵؛ ٤۲۳/٦ و ٤۲٦؛ ۳۷/۷).

این‌گونه از برداشت‌های راوی در بحث حجیت احادیث مضمر و بحث تعادل و تراجیح مؤثر است. اگر حدیث مضمر معتبر نباشد یا در باب تعادل و تراجیح، عدم‌اضمار حدیثی نسبت به حدیث مضمر، مرجحی به شمار آید، می‌توان در فرض حجیت فهم راوی، این‌گونه از احادیث را از اضمار خارج ساخت.

راویان حدیث در عصر معصومان و حتی اوایل عصر غیبت کمتر مبتلابه اجتهادات شخصی و استنباطات حدسی بوده‌اند، بلکه اساساً اجتهاد به‌معنای امروزی کاربردی نداشت؛ ازاین‌رو به نظر می‌رسد که فهم واسطه‌های محذوف در سند احادیث شرعی، عرفی و حدسی است و لذا معتبر است (کلباسی ۳۱۱).

د. فهم راوی در ذکر مصادیق: در احادیث متعددی راوی به برخی از مصادیق سخن معصوم اشاره

کرده است؛ أ. پیامبر گرامی اسلام(ص) فرمودند: برای کسی که سارق سنگ است، حکم قطع دست ثابت نیست (کلینی، ۲۳۰/۷). راوی این حدیث برای سخن پیامبر مصداقی بیان کرده و گفته است که مقصود از حجارة، سنگ مرمر و امثال آن است؛ ب. در حدیث دیگری از امام صادق(ع) آمده است: هرگاه سارق از جایی دزدی کند که ورود به آن نیاز به اذن مالکش ندارد، دست او به‌دلیل دزدی قطع نخواهد شد (همان، ۲۳۰/۷). در این حدیث، راوی با عبارت «يَعْنِي الْحَمَّامَاتِ وَ الْخَانَاتِ وَ الْأَرْحِيَةَ» به مصادیقی مثل حمام‌ها، کاروان‌سراها و آسیاب‌ها اشاره کرده است.

ذکر مصداق برای سخن معصوم توسط راویان حدیث، نوعی برداشت عرفی است و فهم عرفیِ راوی حجیت دارد؛ چراکه از مصادیق خبر حسی یا قریب به حس است و در علم اصول اعتبار آن به اثبات رسیده است (انصاری، فرائد، ۳٦٦/۱، ۲۳۵). قزوینی نیز معتقد است فهم راوی در جایی که بر اساس حدس و اجتهاد نباشد، باید پیروی شود (ینابیع الاحکام، ۳۳۰/۱). برخی از معاصران معتقدند: راوی آنچه را از کلام معصوم فهمیده بیان می‌کند، لذا فهم وی مانند خبری است که از معصوم صادر شده است (مختاری و صادقی، ۱۷٦۳/۳).

حکم تأویلات مربوط به احادیث مبهم و مجمل: بعضی از احادیث به‌گونه‌ای مجمل است که بدون تفسیر راوی مفید فایده نیست؛ برای مثال در حدیثی از حضرت علی(ع) آمده است: «لَاوُضُوءَ مِنْ مُوطَإٍ» (کلینی، ٦۲/۳)؛ وضو از مکان لگدشده جایز نیست. ظاهر حدیث مربوط به بحث وضو است و مشخص نیست مقصود حضرت چه چیزی بوده، ولی نوفلی در تفسیر آن گفته است که تیمم بر روی خاکی که با پا لگد می‌شود سزاوار نیست. ازاین‌رو شیخ طوسی برای اثبات استحباب تیمم بر بلندی‌ها، به فهم راوی در این حدیث استناد کرده است. (خلاف، ۱٦۳/۱).

در حدیث دیگری امام صادق(ع) فرموده: «لَاتَأْكُلْ ذَبَائِحَهُمْ وَ لَاتَأْكُلْ فِي آنِيَتِهِمْ» (کلینی، ۲٤۰/٦)؛ یعنی از حیوان ذبح‌شده توسط آنان نخور و در ظروف آنان چیزی نخور. در این حدیث نیز مشخص نیست سخن حضرت ناظر به چه گروهی است، ولی راوی کلام امام را تفسیر کرده و گفته است: «يَعْنِي أَهْلَ الْكِتَابِ»، لذا در منابع روایی ما این حدیث در ابواب مربوط به احکام اهل کتاب درج شده است و فقیهان نیز به این تفسیر اعتماد کرده‌اند (علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۹/۱۵؛ صاحب‌جواهر، ۸۱/۳٦؛ خوانساری، ۱۱٤/۵).

بحر العلوم حجیت فهم راوی در تفسیر مجمل را به مشهور نسبت داده است (٤۱۸). میرزای قمی نیز ضرورت حمل حدیث بر تفسیر راوی را به اکثر اصولیان نسبت داده است، ولی در ادامه به نظریهٔ مشهور اشکال می‌کند و درنهایت معتقد می‌شود که عمل به تفسیر مجمل توسط راوی، خلاف مقتضای اجمال

است (قوانین، ۴۸۲)، لکن می‌توان جواب داد که معیار در حجیت تفسیر راوی، اِخبار از رأی و نظر معصوم است، نه اِخبار از معنا و مفهوم حدیث که با اجمال آن سازگار نباشد (کلباسی، ۳۱۶).

به نظر می‌رسد باتوجه‌به اینکه راویان عصر معصوم کمتر مبتلابه اجتهاد و استنباط بوده‌اند، می‌توان بر این‌گونه از فهم راوی نیز صحه گذاشت، مگر اینکه حدسی‌بودن آن احراز شود. شهید صدر معتقد است قرائن حالیه در فهم راوی از حدیث تأثیر زیادی داشته است، ولی با این وجود راویان به‌هنگام نقل حدیث، قرائن حالیه را ذکر نمی‌کرده‌اند و لذا در هیچ‌یک از روایات به قرائن حالیه اشاره‌ای نشده است (صدر، مباحث، ۴۳۱/۴). طبق این فرضیه، فهم عرفی راوی نه‌تنها اعتبار خواهد داشت؛ بلکه بر خبری که در آن عین الفاظ معصوم نقل شده است، تقدم خواهد داشت. بی‌تردید، کسی که عارف به اسالیب عرب و آگاه به عرف اهل محاوره در عصر معصوم است و قرائن حالیه را ملاحظه کرده است به مراتب بهتر می‌تواند ظهور حدیث را درک کند تا کسی که چنین آگاهی ندارد و به قرائن حالیه نیز دسترسی ندارد.

۵. ۲. بحث دوم، برداشت‌های حدسی راوی

اگر احراز شود که توضیحات راوی برگرفته از حدس و استنباط شخصی وی است، در چنین فرضی فهم راوی اعتباری نخواهد داشت؛ ازاین‌رو، صاحب‌جواهر دربارهٔ فهم راوی در حدیثی می‌نویسد: این نوع برداشت چون به‌منزلهٔ صدور فتوا است، اعتباری ندارد (۲۲۶/۱۴). شیخ انصاری نیز نوشته است: هیچ شکی نیست که حدس و نظر راوی اعتباری ندارد (فرائد، ۱۸۳/۱). علامه حلی (منتهی المطلب، ۱۲۶/۶) و موسوی قزوینی (ینابیع الاحکام، ۳۳۰/۱) نیز قائل به اعتبارنداشتن برداشت‌های حدسی راوی شده‌اند. فهم حدسی راوی مصادیق متعددی دارد که در ادامه بیان می‌شود.

أ. برداشت‌های ناظر به علت و فلسفهٔ احکام: در حدیثی آمده است که حضرت علی(ع) از حیوانات ذکور برای زکات بر نمی‌داشت (کلینی، ۵۳۰/۳). راوی در ادامه حدس زده است که چون حیوان مذکر برای حمل بار استفاده می‌شود و اخذ آن برای زکات سبب حرج بر مالک می‌شود، لذا حضرت حیوان مذکر را برای زکات بر نمی‌داشت. بدون شک، فهم فلسفهٔ احکام توسط راوی، برداشتی عرفی نیست؛ بلکه یک استحسان است که بر اساس نوع نگاهی که به مسئله داشته است آن را از کلام معصوم استنباط کرده است یا مثل حدیثی که دربارهٔ خروج حضرت علی(ع) به سمت نخیله و شکسته‌خواندن نماز در آنجا وارد شده است. در این حدیث، راوی فلسفهٔ شکسته‌شدن نماز را در رجوع حضرت دانسته است. صاحب‌جواهر فهم راوی در این حدیث را فتوای شخصی راوی دانسته و قائل به بی‌اعتباری آن شده است (۲۲۶/۱۴).

ب. برداشت خلاف قواعد مسلّم شرعی: نقل شده است که حضرت علی(ع) وقتی حکم مسئله‌ای را نمی‌یافت، متوصل به قرعه می‌شد: «إِنَّ عَلِيّاً(ع) كَانَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ... رَجَمَ فِيهِ يَعْنِي سَاهَمَ» (مجلسی،

بحار، ٣٢/٢٦). در این حدیث عبارت «رَجَمَ فیه» آمده و راوی، کلام معصوم را به قرعـه «سـاهَمَ» تفسـیر کرده است. برخی، فهم راوی در این حدیث را دلیل بر اعتبار قرعه دانسته‌اند، حال آنکه فهم راوی در اینجـا خلاف مبانی دین است و نمی‌تواند حجت باشد.

ج. برداشت خلاف ظاهر حدیث: ۱. در حدیثی ذکر شده است: «لَاتَسْتَرْضِعُوا الْحَمْقَاءَ...» (کلینـی، ٤٣/٦). ظاهرحدیث این است که استرضـاع زن احمـق کراهـت دارد، چـه آن زن مـادر بچـه باشـد و چـه غیرمادر. اما راوی در مقام توضیح روایت، نهی را تنها متوجه غیرمادر می‌داند. این برداشت، خـلاف ظـاهر حدیث است و لذا مجلسی معتقد است اگر روایت بر عموم خودش باقی بماند به‌طوری‌که شامل مادر هـم بشود، بهتر است (روضة، ٥٧٨/٨).

۲. از این قبیل است حدیثی که ظهور در جواز ازواج با زن یهودی و مسیحی دارد، چه ازدواج موقـت و چه دائم؛ ولی راوی آن را به ازدواج موقت تفسیر کرده است (طوسی، تهذیب، ٢٥٦/٧). برخی از فقیهان به فهم راوی در این حدیث استناد کرده‌اند (علامه حلی، مختلف، ٢٣١/٧؛ بحرانی، حدائق، ١٢/٢٤). برخـی نیز حجیت فهم خلاف ظاهر حدیث را به اصولیان نسبت داده‌اند (بحر العلوم، ٤١٨) و نمونهٔ دیگـر دربـارهٔ ارث عمه و خاله مراجعه شود (کلینی، ١١٩/٧).

۶. اعتبارسنجی **تردیدهای راوی**

در برخی از احادیث دیده می‌شـود کـه راویـان جملاتـی را بـا حالـت تردیـد بیـان کرده‌انـد. جمـلات تردیدگونه می‌تواند نشانهٔ دخالت فهم راوی در نقل حدیث باشد. برداشت‌های تردیدگونهٔ راویان در احادیث شرعی سه نوع است:

أ. تردید راوی در تفسیر و توضیح حدیث: گاهی راوی، حدیث را تفسیر می‌کند و ظاهراً در برداشـت خودش شک دارد؛ مثلاً راوی نقل کرده است: دیدم حضرت وقتی در سجده بـود سـه انگشـت خـود را آرام حرکت می‌داد؛ مثل اینکه حضرت تسبیح می‌گفت و بـا انگشـتان خـود تسـبیحات را شـماره می‌کـرد (حـر عاملی، ٣٧٨/٦). در این حدیث، راوی با تردید برداشت خود را بیان کرده است و کلمهٔ «كَأَنَّـهُ» به‌وضـوح، تردید راوی را می‌رساند. شکی نیست که برداشت راوی در اینجا بر اسـاس حـدس و اجتهـاد شخصـی وی بوده است و لذا برای استنباط حکم شرعی صلاحیت ندارد.

ب. تردید راوی در الفاظی که از معصوم شنیده: گاه نیز راوی بنا ندارد حدیث را توضیح دهد، بلکـه هدفش تنها بیان جملاتی است که از معصوم شنیده ولی به یاد ندارد چه سخنی از معصوم صادره شده است و لذا کلمات یا جملاتی را با حرف «او» به هم عطف می‌کند و با حدس و گمـان روایـت را بیـان می‌کنـد؛

مثلاً در حدیثی آمده است: زمانی که زن مریض باشد به‌طوری‌که بی‌هوش شود، باید طواف داده شود یـا از طرف او طواف شود (کلینی، ٤٢٢/٤). عطف جملهٔ «یُطافُ بِها» بر جملهٔ «یُطـافُ عَنهـا» بـا حـرف « أَوْ» ظهور در تردید راوی دارد، هرچند احتمال تخییر دربارهٔ آن نیز می‌رود. ازنظر محقق داماد حدیث را حـاکی از تخییر بین اطافه و نیابت دانسته است (۱۷۷/۱). صاحب وسائل بر این باور است که نه تردید اسـت و نـه تخییر، بلکه مقصود ترتیب است؛ به این معنا که تا جایی که ممکن است باید طواف داده شود و اگر ممکن نشد نایب گرفته شود (حر عاملی، ۳۹۰/۱۳)، اما فیاض احتمال تخییر را رد می‌کند و آن را تردیدی از سوی راوی می‌داند (۳۵۸).

به نظر می‌رسد بیان احتمال توسط راوی در مواردی که خود راوی مـردد اسـت، هـیچ اعتبـاری نـدارد؛ چراکه عمده دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلا است و عقلای عالم در جایی به خبر مُخبر اعتنا می‌کنند که وی در خبرش تردید نداشته باشد (قزوینی، ینابیع الاحکام، ۳۲۹/۱). صـاحب ریـاض نیـز تزلـزل راوی در فهم را مانع از حجیت آن می‌داند (٦٥٩/۱۲). البته تردیـد راوی، تنهـا سـبب بی‌اعتبـاری فهـم وی اسـت و این‌گونه نیست که سبب شود حدیث از دایرهٔ فقاهت خارج شود (عاملی، ٦٠/٣).

ج. تردید راوی در نقل سند احادیث مرسل: گاهی راوی، در احادیث مرسل بـه‌طور ظنـی به‌واسـطهٔ محذوف اشاره کرده است و راجع به فهم خودش اطمینان ندارد؛ مثلاً در سـند حـدیثی آمـده اسـت: «عَـنْ سَهْلِ‌بْنِ‌زِیَادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَظُنُّهُ مُحَمَّدَبْنَ‌إِسْمَاعِیلَ...» (کلینی، ۳۱۰/٦). راوی در این حدیث، «بعـض اصحابه» را با کلمهٔ «اظُنُهُ» به محمدبن‌اسماعیل تفسیر کرده است یا در حدیث دیگری آمـده اسـت: «عَـنْ إِسْحَاقَ‌بْنِ‌عَمَّارٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ عَبْدِاللَّهِ‌بْنِ‌جُذَاعَةَ...» (طوسی، تهذیب، ۱۱۳/۷) در ایـن حـدیث نیـز راوی در تعیین واسطه تردید دارد. نمونه‌های دیگری نیز هست کـه بـه ذکـر آدرس اکتفـا می‌شـود (کلینـی، ٥٤١/۱؛ ٢٧/٥؛ ٨٨/٦؛ ٣٧٦/٧؛ طوسی، تهذیب، ۳۳۸/۲).

به نظر می‌رسد نقل واسطهٔ محذوف در سند احادیث مرسل توسط راوی در فرضـی کـه خـود راوی بـه گفتهٔ خود اطمینان ندارد، درخورِ اتکا در نزد عقلای عالم نیست و نمی‌توان به استناد آن، حدیث را از ارسال خارج ساخت.

د. اصل اولی هنگام شک در تردید راوی: در موارد نادری دیده شده است کـه برخـی فقیهـان، فهـم راوی را بدون دلیل و صرفاً به‌منظور احتمال تردید راوی مردود دانسته‌اند، حال آنکه به نظر می‌رسد به‌هنگام شک در اینکه غرض راوی صرفاً بیان یک احتمال است یا اینکه غرض وی رفع ابهام از حدیث است، اصـل این است که وی در مقام رفع ابهام است، نه مجرد بیان احتمال؛ بلکه نقل احتمالاتِ صرف دربارهٔ راویـانی که نهایت احتیاط را در نقل حدیث داشته‌اند، بعید به نظر می‌رسد. علامه بحر العلوم بر این باور اسـت کـه

اعتماد به احتمالات صرف بین راویان متعارف نیست و صدور آن از اصحاب حدیث، دور از واقعیت است (٤١٨/١).

۷. اصل حسی یا حدسی‌بودن برداشت راوی

ادله و شواهدی وجود دارد که از مجموع آن‌ها اطمینان حاصل می‌شود فهم راویان حدیث نوعاً عرفی و بر اساس اصول محاوره بوده و اجتهاد و حدس در عصر راویان به‌ندرت رخ می‌داده است.

۱. در عصر ائمه و حتی اوایل عصر غیبت، استنباطات شخصی به‌دلیل نیازنداشتن بـه آن رواج نداشـته است. شیخ طوسی دراین‌باره می‌نویسد: پیوسته می‌شنوم که گروه اهل‌سنت، فقه امامیه را تحقیـر می‌کننـد و می‌گویند: فقه شما فروعات اندکی دارد (مبسوط، ۱/۱). بی‌تردید، کم‌بودن فروعات فقـه شـیعه در آن زمـان شاهدی است بر اینکه تا عصر شیخ طوسی، اجتهـاد و اسـتنباطات شخصـی چنـدان رواج نداشـته و فهـم راویان، عرفی و محدود به برداشت اولیه از احادیث بوده است.

۲. ظاهر برخی کتب فتوایی آن زمان حاکی از این است که دانشـمندان شـیعه تـا زمـان شـیخ طوسـی اجتهاد را بدعت می‌دانسته و لذا در مقام فتوا، نفس حدیث را نقل می‌کرده‌اند؛ بلکه حتـی عـدول از الفـاظ معصوم، تعجب اصحاب را برمی‌انگیخته است. این خود دلیل بر احتیاط تام اصحاب امامیه در مواجهه بـا احادیث دارد و اینکه اگر برداشتی هم در کار بوده است، خارج از دایرهٔ اصول اهل محاوره نبوده است. شیخ طوسی در مقدمهٔ کتاب مبسوط آورده است: بی‌رغبتی طایفهٔ امامیه به اجتهاد و تفریع مسائل، سبب کم‌شدن انگیزهٔ من در نوشتن کتاب مبسوط می‌شد؛ چراکه آنان در مقام فتوا، نفـس احادیـث را بیـان می‌کننـد و اگـر کسی لفظ حدیث را تغییر دهد، سبب تعجب آنان می‌شود (۲/۱). او در توصـیف کتـاب نهایـه نیـز نوشـته است: در کتاب نهایه متعرض فروعات نشدم، بلکه همهٔ فتواها را با الفاظ وارده از معصومان بیـان کـردم تـا اصحاب امامیه از این کتاب وحشت نکنند (مبسوط، ۲/۱).

۳. اجتهاد و استنباط، نوعاً با ملاحظهٔ مجموع احادیث یک باب صورت می‌گیرد و حال آنکه نوعاً فهـم راویان در احادیث شرعی ناظر به حدیث واحد است و این خود مؤیِّد عرفی‌بودن فهم و برداشت‌های راویان حدیث است.

٤. معروف است که دانشمندان شیعه با فتاوای متقدمان معاملهٔ حدیث داشته‌اند و به‌هنگام فقدان نـصِ معتبر به کتب فتوایی متقدمان عمل می‌کرده‌اند، حتی برخی از فقیهـان، فتـاوای متقـدمان را ازجملـه منـابع استنباط حکم دانسته‌اند (ابن‌بابویه، مجموعه فتاوی، ٤). شهید اول قائل است که اصحاب به‌هنگام فقـدان نص، آنچه را در کتاب شرایع علی‌بن‌بابویه می‌یابند، استناد می‌کنند؛ چراکه به وی حسن ظن داشته و فتوای وی را به‌منزلهٔ روایت به شمار می‌آورند (٥١/١). در بسیاری از کتب فقهی به اعتبار فتاوای این کتاب و امثال

آن در فرض فقدان نص اشاره شده است (همدانی، ٢٢/٤؛ نوری، ٢٦٥/١؛ علی‌بن‌موسـی، ٣٨؛ ابن‌بابویـه، الهدایة، ١٥؛ انصاری، کتاب الطهارة، ٢٧١/٢؛ ١٤٠/٣).

بروجردی معتقد است برخی از کتاب‌های متقدمان به گونه‌ای است که مخاطب گمان می‌کند مؤلفـان این کتاب‌ها اهل استنباط نبوده‌اند، بلکه نویسندگان بعـدی از نویسـندگان قبلـی تقلیـد می‌کرده‌انـد (البـدر الزاهر، ١٩).

بی‌شک، فلسفهٔ اعتبار فتاوای متقدمان این بوده که آن‌هـا اجتهـاد نمی‌کرده‌انـد و تنهـا مـتن احادیـث را به‌شکل کتب فقهی نظم می‌داده‌اند. درعین‌حال، تشخیص اینکه هریک از احادیث، ناظر به چـه موضـوعی است تا حدیث ذیل مسئلهٔ مربوط به همان موضوع نوشته شود، حداقل فهمی است که مؤلف بـرای تـدوین کتابی فقهی به آن نیاز دارد؛ بلکه نظم‌دهی احادیث فقهی و رعایت سیر منطقی مطالب بدون دخالـت فهـم عرفی راوی امکان ندارد.

صاحب‌جواهر در چند جا بـه اعتبـار فتـاوای متقـدمان اشـاره می‌کنـد (٢٤١/٣؛ ٢٠٨/٥) و در جـایی می‌نویسد: در میان قدما کسانی هستند که به مضامین اخبار فتوا داده‌اند (١٣٨/٦).

آیا کسی که در مقام فتوا می‌خواهد مضمون حدیثی را نقل کند، نباید حـداقل فهمـی عرفـی از روایـات داشته باشد تا بداند که هر حدیث را به‌عنوان فتوا در ضمن کدام مسئلهٔ فقهی مطرح کند؟

از این گذشته، ظاهر عبارات شیخ طوسی و دیگر بزرگان حاکی از این است که اصحاب امامیه احتیـاط شدیدی در نقل حدیث داشـته‌اند و حتـی برخـی از اصـحاب کـه اهـل تقـوا و ورع زیـادی بوده‌انـد، نهـی می‌کرده‌اند از سؤالی که خارج از آیات و روایات بوده است (قطان حلی، ١٦/١). پر واضح است که توضیح و تفسیر حدیث توسط راویان در چنـین فضـایی آن هـم از چنـین اشخاصـی نمی‌توانـد از نـوع اجتهـادات شخصی راوی باشد؛ بلکه چیزی در حد نقل به معنا و ترجمهٔ حدیث خواهد بود.

از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که اجتهاد به‌معنای مصطلح امروزی تا زمان تدوین مجامع حدیثی مرسوم نبوده است و لذا اصل در برداشت راویان این است که حسی و معتبر باشـد. برخـی بـه ایـن اصل تصریح کرده‌اند (قائنی، ٦٢٩/٢).

نتیجه‌گیری

١. سیرهٔ عملی فقیهان از قدیم بر استناد به فهم راوی بوده است. فهم راوی به‌منظور آگاهی بیشـتری کـه وی در خصوص حدیث دارد بر فهم سایرین تقدم دارد. احتمال خطای راوی در فهم معنای عرفی حـدیث، احتمالی مرجوح و اعتنانشدنی است.

٢. حجیت نقل به معنا مبتنی بر حجیت فهم راوی است؛ چون راوی برای نقـل بـه معنـا نخسـت بایـد

غرض معصوم را فهمیده باشد تا بتواند آن را با لفظ دیگری به سایرین القا کند.

۳. ائمهٔ اطهار راجع به برداشت‌های غلط راویان بی‌تفاوت نبوده‌اند. برداشت راوی در فرضی که از سؤال وی استخراج شود از باب تقریر معصوم حجت خواهد بود.

٤. تغییر سبک و سیاق جملات در حدیث واحد می‌تواند نشانهٔ تعدد متکلم و علامت فهم راوی باشد.

٥. تعیین مشارالیه معصوم توسط راوی از مصادیق خبر حسی به شمار می‌آید و حجیت آن در علم اصول ثابت شده است.

٦. برداشت‌های راوی که ناظر به فلسفهٔ احکام است، مصداق فهم عرفی نیست؛ بلکه استنباط شخصی از کلام معصوم است.

۷. فهم راوی در فرضی که خلاف ظاهر حدیث یا خلاف قواعد شرعی باشد، درخورِ اعتماد نیست.

۸. بیان احتمال توسط راوی در جایی‌که خود وی در آن تردید دارد، هیچ اعتباری ندارد و ادلهٔ حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود.

۹. به هنگام شک در تردید راوی، اصل عدم‌تردید است و بناگذاری بر شک و تردید راوی، موهون و نپذیرفتنی است.

۱۰. نزدیکی عصر صاحبان منابع روایی به عصر معصومان، ارتباط آنان با راویان و اصول اربع‌مئة، عدم‌احساس نیاز به اجتهاد و بلکه اعتقاد به حرمت اجتهاد، فراهم‌نبودن بستر اجتهادات شخصی در عصر معصومان، انفرادی‌بودن برداشت‌های راویان و رجوع به برخی کتب فتوایی متقدمان به‌هنگام نبود نص ازجمله اموری است که به عرفی‌بودن فهم راویان احادیث اشاره دارد و سبب اطمینان به فهم آنان می‌شود.

منابع

ابن‌بابویه، علی‌بن‌حسین، مجموعه فتاوی ابن‌بابویه، چاپ‌اول، قم: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، الهدایة فی الاصول و الفروع، چاپ‌اول، قم: امام هادی(ع)، ١٤١٨ق.

ـــــــــــــــ معانی الاخبار، چاپ‌اول، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ١٤٠٣ق.

ـــــــــــــــ کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ‌دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٣ق.

اراکی، محسن، ثبوت الهلال فی الاماکن المتباعدة، چاپ‌دوم، قم: مجمع الفکر، ١٤٣٤ق.

اراکی، محمدعلی، کتاب الصلاة، چاپ‌اول، قم: دفتر مؤلف، ١٤٢١ق.

اشتهاردی، علی‌پناه، مدرک العروة، چاپ‌اول، تهران: دار الاسوة، ١٤١٧ق.

اصفهانی، محمدتقی، تبصرة الفقهاء، چاپ‌اول، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ١٤٢٧ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین، فرائد الاصول، چاپ‌پنجم، قم: مجمع الفکر، ١٤٢٤ق.

ـــــــــــــ، کتاب الطهارة، چاپ‌اول، قم: کنگره، ۱٤۱٥ق.

بحر العلوم، سیدمهدی، مبلغ النظر فی حکم قاصد الاربعة، چاپ‌اول، قم: جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه، ۱٤۲۳ق.

بحرانی، یوسف‌بن‌احمد، حدائق الناظرة، چاپ‌اول، قم: جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه، ۱٤۰٥ق.

بدری، تحسین، معجم مفردات اصول الفقه المقارن، چاپ‌اول، تهران: مشرق، ۱٤۲۸ق.

بروجردی، حسین، البدر الزاهر، چاپ‌سوم، قم: دفتر مرجع، ۱٤۱٦ق.

ـــــــــــــ، تبیان الصلاة، چاپ‌اول، قم: گنج عرفان، ۱٤۲٦ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل، الحاشیة علی مدارک الاحکام، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱۹ق.

ـــــــــــــ، الرسائل الفقهیة، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ وحید بهبهانی، ۱٤۱۹ق.

ـــــــــــــ، الفوائد الحائریة، چاپ‌اول، قم: مجمع الفکر، ۱٥۱٥ق.

ـــــــــــــ، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ وحید بهبهانی، ۱٤۱۷ق.

ـــــــــــــ، حاشیة الوافی، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ وحید بهبهانی، ۱٤۲٦ق.

ـــــــــــــ، مصابیح الظلام، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ وحید بهبهانی، ۱٤۲٤ق.

تنکابنی، محمد، ایضاح الفرائد، چاپ‌اول، تهران: اسلامی، ۱۳۸٥ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن، وسائل الشیعة، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۰۹ق.

حسینی عاملی، محمدجوادبن‌محمد، مفتاح الکرامة، چاپ‌اول، قم: جامعۀ مدرسین، ۱٤۱۹ق.

حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، چاپ‌اول، قم: دار التفسیر، ۱٤۱٦ق.

حلی، حسین، دلیل العروة «المقدمه»، چاپ‌اول، نجف: مطبعة النجف، ۱۳۷۹ق.

خمینی، روح‌الله، الاستصحاب، چاپ‌اول، تهران: مؤسسۀ نشر آثار امام، ۱۳۸۱.

خوانساری، احمد، جامع المدارک، چاپ‌دوم، قم: اسماعیلیان، ۱٤۰٥ق.

خویی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

روحانی، محمدصادق، فقه الصادق، چاپ‌اول، قم: دار الکتاب، ۱٤۱۲ق.

ساجدی، ابوالفضل و محمود مرتضوی شاهرودی، «واکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث»، نشریۀ علوم حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، دورۀ ۱۸، ش٦۸، تابستان ۱۳۹۲، صص۱۱۸تا۱٤٥.

سبحانی، جعفر، المواهب فی تحریر احکام المکاسب، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ امام صادق(ع)، ۱٤۲٤ق.

ـــــــــــــ، ضیاء الناظر، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ امام صادق(ع)، ۱٤۱۸ق.

سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام، چاپ‌چهارم، قم: منار، ۱٤۱٤ق.

سند، محمد، سند العروة «صلاة المسافر»، چاپ‌اول، قم: داوری، ۱٤۱۳ق.

ـــــــــــــ، سند العروة «کتاب الطهارة»، چاپ‌اول، قم: صحفی، ۱٤۱٥ق.

شهید اول، محمدبن‌مکی، ذکری الشیعة، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱۹ق.

شهیدی تبریزی، میرفتاح، هدایة الطالب، چاپ‌اول، تبریز: چاپخانهٔ اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر، جواهر الکلام، چاپ‌هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱٤۰٤ق.
صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، چاپ‌سوم، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱٤۱۷ق.
ــــــــــــ، دروس فی علم الاصول، چاپ‌هشتم، قم: نشر اسلامی، ۱٤۳۰ق.
ــــــــــــ، مباحث الاصول، چاپ‌اول، قم: مرکز النشر، ۱٤۰۸ق.
طباطبائی، علی، ریاض المسائل، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱۸ق.
طباطبایی، محمدبن‌علی، مفاتیح الاصول، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱۲۹٦ق.
طباطبایی‌قمی، تقی‌بن‌محمد، آراؤنا فی اصول الفقه، چاپ‌اول، قم: محلاتی، ۱۳۷۱.
ــــــــــــ، مبانی منهاج الصالحین، چاپ‌اول، قم: قلم الشرق، ۱٤۲٦ق.
طوسی، محمدبن‌حسن، الاستبصار، چاپ‌اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
ــــــــــــ، التهذیب، چاپ‌چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱٤۰۷ق.
ــــــــــــ، الخلاف، چاپ‌اول، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱٤۰۷ق.
ــــــــــــ، الرسائل العشر، چاپ‌دوم، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱٤۱٤ق.
ــــــــــــ، المبسوط، چاپ‌سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۸۷ق.
عاملی، محمدبن‌حسن، استقصاء الاعتبار، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت، ۱٤۱۹ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، تذکرة الفقهاء، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت، ۱٤۱٤ق.
ــــــــــــ، مختلف الشیعة، چاپ‌دوم، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱٤۱۳ق.
ــــــــــــ، منتهی المطلب، چاپ‌اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱٤۱۲ق.
علی‌بن‌موسی، امام هشتم، فقه الرضا، چاپ‌اول، مشهد: آل‌البیت(ع)، ۱٤۰٦ق.
فاضل هندی، محمدبن‌حسن، کشف اللثام، چاپ‌اول، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱٤۱٦ق.
فانی‌اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول، چاپ‌اول، قم: رضا مظاهری، ۱٤۰۱ق.
فیاض، محمداسحاق، تعالیق مبسوطه علی مناسک الحج، چاپ‌اول، قم: محلاتی، بی‌تا.
قائنی، محمد، المبسوط مسائل طبیة، چاپ‌اول، قم: مرکز فقهی ائمهٔ اطهار، ۱٤۳۰ق.
قزوینی، علی موسوی، تعلیقة علی معالم الاصول، چاپ‌اول، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱٤۲۷ق.
ــــــــــــ، ینابیع الاحکام، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱٤۲٤ق.
قطان حلی، محمدبن‌شجاع، معالم الدین، چاپ‌اول، قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع)، ۱٤۲٤ق.
قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، چاپ‌دوم، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۷۸ق.
کلباسی، محمدبن‌محمدابراهیم، رسالة فی حجیة الظن، چاپ‌اول، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۱۷ق.
کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی، چاپ‌چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱٤۰۷ق.

کورانی عاملی، علی، الرد علی الفتاوی المتطرفة، قم: بی‌نا، ۱٤۲۳ق.
ــــــــــــــــ الف سؤال و اشکال، بی‌جا: بی‌نا، ۱٤۲۳ق.
گلپایگانی، محمدرضا، الدر المنضود فی احکام الحدود، چاپ‌اول، قم: دار القرآن، ۱٤۱۲ق.
ــــــــــــــــ کتاب الحج، چاپ‌اول، قم: دار القرآن، ۱٤۰۳ق.
مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، بحار الانوار، چاپ‌دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱٤۰۳ق.
ــــــــــــــــ روضة المتقین، چاپ‌دوم، قم: کوشانبور، ۱٤۰٦ق.
محقق ثانی، علی‌بن‌حسین، جامع المقاصد، چاپ‌دوم، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱٤ق.
محقق داماد، محمد، کتاب الحج، چاپ‌اول، قم: چاپخانهٔ مهر، ۱٤۰۱ق.
مختاری، رضا و محسن صادقی، غنا موسیقی، چاپ‌اول، قم: دفتر تبلیغات، ۱٤۱۹ق.
مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ‌پنجم، قم: دار التفسیر، ۱۳۸۱.
معلم، محمدعلی‌علی‌صالح، التقیة فی فقه اهل البیت، چاپ‌اول، بی‌جا: مؤلف، ۱٤۱۸ق.
میرزای شیرازی، محمدحسن‌بن‌محمود، حاشیة المکاسب، چاپ‌اول، قم: شریف الرضی، ۱٤۱۲ق.
نجم‌آبادی، ابوالفضل، الاصول، چاپ‌اول، قم: مؤسسهٔ آیت‌الله بروجردی، ۱۳۸۰.
نراقی، احمدبن‌محمدمهدی، عوائد الایام، چاپ‌اول، قم: دفتر تبلیغات، ۱٤۱۷ق.
ــــــــــــــــ مستند الشیعة، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱۵ق.
نوری، حسین، خاتمة المستدرک، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱٤۱۷ق.
همدانی، رضابن‌محمدهادی، مصباح الفقیه، چاپ‌اول، قم: جعفری، ۱٤۱٦ق.